

**SOBRE LA POSICIÓN ENUNCIATIVA DEL INTELLECTUAL
EN LOS DEBATES ACTUALES.
UNA PERSPECTIVA DISCURSIVA MATERIALISTA¹**

Roque Farrán² (Argentina)

Resumen

En este texto me propongo intervenir sobre las mismas intervenciones producidas en torno a algunos debates político-culturales, que, en su actualidad, ponen en cuestión la validez y legitimidad de los lugares de enunciación posibles. Pretendo poner en tensión, así, la disimetría profunda que existe entre distintas perspectivas políticas, ideológicas, teóricas y generacionales –su imposibilidad complementaria– contraponiendo, seleccionando y/o derivando sobre otras opciones, a veces desestimadas, a veces subordinadas u ocultadas bajo el dominio de las tensiones prevalentes del campo ideológico hegemónico actual. La idea principal de este texto es mostrar la naturaleza misma de la textura sobre la que se traman las posibilidades e imposibilidades de intervenir desde la especificidad de un discurso filosófico (teórico), sin sucumbir a la lógica bivalente de la aplicación ni a las prescripciones normativas, como tampoco acudir a consolarse de las dificultades que entraña tal trabajo bajo el repliegue reconfortante de una suerte de prosa poética.

¹ Reflexiones sugeridas por la lectura de los siguientes artículos y debates:

Luis Ignacio García, “Arqueologías de un presente político-cultural” en *Pensamiento de los Confines*, junio de 2008.

Juan Ignacio Vallejos, “Los Rubios: Intelectuales, Crítica Histórica y Tragedia” en *El interpretador. Literatura, arte y pensamiento*, n° 24, marzo de 2006 (<http://www.elinterpretador.net/numero24.htm>)

Sebastián Hernaiz “Notas sobre Los Rubios - Rupturas, límites y continuidades”, *Ibid.*

Elías Palti, “Crítica de la razón militante” en *Acontracorriente* (http://www.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_08/Palti.pdf)

Horacio Tarcus, “Elogio de la razón militante” en *Políticas de la memoria*, n° 8/9, verano de 2009

² Becario de doctorado del Conicet. Coordinador del Programa “Perspectivas contemporáneas de lo político” CEA-UE-Conicet. Investigador del grupo “Filosofía política de la ciencia”, subsidio Secyt (2008). Ha escrito varios artículos sobre la filosofía de Alain Badiou y el pensamiento lacaniano (convergencia sobre la cual elabora la tesis de doctorado en filosofía).

I

¿Desde dónde se habla? ¿Cuál es la posición enunciativa que asume un intelectual? ¿Hablamos desde cualquier lugar o más bien *somos hablados* por nuestra (¿?) ideología, por el lenguaje, por nuestras creencias, por las categorías del entendimiento puro, o, más acá, por los significantes que nos representan para otros significantes, etc.? ¿Tiene alguna relevancia precisar esto en relación a una posible intervención, por ejemplo, en el campo político-cultural? ¿Seríamos hablados por la historia reciente, por los últimos conceptos formulados, por la *inmixión* de ambos? ¿A partir de qué (saber) se autoriza cada quien?

Tales preguntas, podríamos decir, nos remiten directamente a consideraciones metalingüísticas o metateóricas, con las cuales corremos el riesgo de desplazar eternamente la consideración de los problemas reales (actuales) hacia círculos concéntricos de sentido cada vez más amplios y más abstractos (como las ondas sobre el agua que produce algo allí caído) que nos alejan de cualquier acto sin modificar nada (en el estanque –para seguir con la metáfora). No hay metalenguaje, decía Lacan. Sin embargo no podemos evitar hasta cierto punto –en alguna parte– la torsión del lenguaje sobre sí mismo, en el comentario y la historización por ejemplo; lo cual es parte de su misma naturaleza signifiante. En todo caso no hay metalenguaje único, estabilizado, total; habrá en cambio, en cada caso, *torsiones de lenguaje* al decir.

Pues nos apoyamos para decir en nombres de otros, en frases ya formuladas, en conceptos heredados, es constitutivo de nuestro ser de lenguaje. Pero además podemos pensar *conjuntamente* con otros sin limitarnos a repetir dogmáticamente lo que *ha sido* dicho. La enunciación singular pasará aquí por el encuentro contingente de conexiones imprevistas. No se tratará entonces de ampliar sin más la experiencia hermenéutica (los aparatos interpretativos), ni de expandir los campos de significación indefinidamente, sino, a la inversa, de cortar el sentido, de atravesar oblicuamente los círculos hermenéuticos, de descentrar y desobjetivar, en fin, de circunscribir la falla inherente a los montajes discursivos que nos sostienen y atraviesan singularmente, a saber: lo *real* insensato (i.e. de volver una y otra vez al momento de la caída sobre el agua, al sitio de contacto entre dos superficies heterogéneas, en lugar de seguir las ondas que se dispersan sobre una sola de ellas). Podemos imaginar, de este modo, que nos importa más situar el pliegue del lenguaje en el momento mismo de su torsión, que el despliegue alcanzado luego por las significaciones salvíficas y el reconocimiento –reconfortante– de su multiplicidad proliferante. Nos inscribimos así en una perspectiva discursiva “materialista” (esperamos que esto suene como un oxímoron)

Lacan en la *Proposición de 1967* afirmaba que el analista sólo podía autorizarse a intervenir a partir de sí mismo y de algunos otros. Ahora bien, es sabido que la teorización del psicoanálisis promovida por Lacan desde comienzos de los 50's destituye al Yo (y las identificaciones imaginarias) del lugar central de análisis –y de síntesis– que le concedían las corrientes psicoanalíticas predominantes (anglosajonas), para dar lugar así al sujeto dividido por la representación signifiante. Es decir que aquél extraño *sí mismo* al que se refería Lacan no podía tratarse simplemente del Yo, y en todo caso de ser el sujeto no sería otra cosa que, de manera genérica, un operador vacío entre significantes. Una indicación más precisa la encontramos en *Subversión del sujeto (Escritos)*, donde afirma que si bien hay una falta o vacío –como tal impronunciable– en la cadena signifiante (el S (A/)) “que se traza de su círculo sin poder contarse en él”), es posible inscribir su operación mediante un nombre propio. Es decir que podríamos extraer la conclusión, no expresada en la *Proposición* del 67, que el

analista se autoriza a partir de su nombre propio como operador vacío en el punto de falla de la cadena significante. Así es al menos en el discurso analítico, pero ¿qué sucede en los demás discursos?

En otros discursos, algunos afines al psicoanálisis, hay por el contrario un permanente cuestionamiento del lugar de enunciación; hay incluso, se podría decir, una sospecha generalizada (casi paranoica) sobre los modos de autorización y validación de las afirmaciones e intervenciones. Pareciera que “muerto Dios” no diríamos que “todo está prohibido”, pero sí, al menos, que existe un gran manto de sospecha extendido sobre todo aquél que pretenda decir algo que desentone en este ámbito secular, “supuesto” sin dios ni dioses, cuyos celosos guardianes de su ausencia, sin embargo, parecieran anhelar impacientemente su regreso. Las vigilancias epistemológicas no sólo circulan como patrullas desde las ciencias “duras” hacia las “blandas” o desde las filosofías analíticas hacia las hermenéuticas, sino desde los planteos más (o menos) historicistas hacia los (más o menos) formalistas e incluso dentro de los mismos marxistas y posmarxistas entre quienes privilegian más la estructura o la historia, etc. En nuestro ámbito local, los que vivieron otras épocas desautorizan la intervención de los que no lo hicieron pero son –somos ineludiblemente– también parte de ello. Y así.

Por ejemplo, Tarcus en una crítica reciente a la perspectiva teórica historiográfica de Palti le cuestiona a éste lo que denomina su “siempre elusivo lugar de enunciación”, y hace recaer el acento de su crítica sobre cuestiones de índole más bien personal³ (Tarcus, 2009: 6). Laclau hace algo similar con respecto a Badiou al señalar(le) que tampoco elabora el “[tercer] lugar de enunciación” en su teoría demasiado formalista (a los ojos de Laclau) sobre el Acontecimiento. Lo que no se aprecia bajo estas formas –bajas– de la crítica, derivaciones apenas disimuladas de la argumentación *ad hominem*, es que el “lugar de enunciación”, objetivado aquí en términos “personalistas” o de “estilo”, está puesto en acto en los mismos conceptos que articulan y en los movimientos discursivos que realizan los autores criticados (tal como he mostrado en otro artículo, Laclau no logra aprehender la complejidad del concepto de Acontecimiento al no contar con el dispositivo teórico completo de *El ser y el acontecimiento*⁴). Si se desea captar verdaderamente la elusiva enunciación singular, y su conexión imprevista con el universal genérico, hay que estar dispuesto a introducirse en el juego teórico de cada autor –aún si es para pensar en contra suyo– e intentar seguir allí mismo los movimientos conceptuales efectuados, marcando aporías, impasses o bifurcaciones en sus propias torsiones materiales discursivas, en lugar de buscar el *supuesto lugar trascendental misterioso* que deberían estar ocupando –según se sospecha a menudo– para autorizarse a decir lo que dicen.

Así constatamos que el lugar de la excepción, el lugar trascendental por excelencia, ha quedado vacío (muertas las ideas de dios, de historia, de revolución, de hombre, etc.), y sin embargo la preocupación constante por los lugares de enunciación válidos y posibles, en función de su visibilidad y transparencia (léase: comunicabilidad y control), es tal que nos hace pensar que este tema no se encuentra para nada tramitado (“elaborado”, diría Freud). Sigue operando la lógica del Todo, aunque más no sean pequeños todos fragmentados, donde sólo la excepción –ahora “supuestamente” vacía– puede confirmar la regla y, por tanto, la legalidad de las formulaciones.

La lógica del no-Todo

³ Al final desarrollaré algunos puntos de este debate.

⁴ Roque Farrán, “Alain Badiou y el platonismo de lo múltiple, o ¿qué implica el gesto de reintrincación entre las matemáticas y la filosofía?” en *Psikeba*. Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales, año 3, n° 7, 2008 (<http://www.psykeba.com.ar/>)

Planteamos la posibilidad de pasar a otra economía discursiva donde la simultánea negación de cualquier excepción, correlativa a la intrínseca negación del Todo, en lugar de conducir a la homogeneidad necesaria y por tanto a la persecución de lo diferente, habilite la afirmación de partes indiscernibles a cuenta y riesgo de *forzamientos* singulares.

Lógica del no-Todo, le ha llamado Lacan.

Creo que nos es posible entender así, que cualquier intervención partirá contingentemente de múltiples históricos dados, pero si se logra inscribir en un proceso de corte y ruptura con la situación (lo instituido) es porque en algún punto imprevisible dicha intervención se habrá sustraído a lo discernible, es decir, a la visibilidad propia de los lenguajes prevalentes. Son estos *puntos sustractivos* los que deberemos admitir de entrada –en el juego– si deseamos salir de la paranoia y del temor –correlativo al deseo– del “retorno de los dioses”.

Si pensamos en términos de la “lógica de la posición femenina”, tal como la presenta Lacan en sus fórmulas de la sexuación, apreciaremos una diferencia radical con respecto a la forma de entender la proposición universal, según nos situemos de un lado u otro de las fórmulas (lado masculino o femenino).

Contamos con dos cuantificadores lógicos de la proposición: el existencial y el universal. Lo que hace Lacan es utilizar la negación para afectar de distinta forma estos cuantificadores. Así, del lado femenino de las fórmulas de sexuación niega la existencia del Uno: *no existe uno que diga no a la función*; mientras que del lado masculino afirma esa existencia, que, en tanto excepción, confirma la regla: *todos menos uno están sometidos a la condición de pertenencia especificada en la función*.

Entonces no es lo mismo decir “no existe uno que no cumpla la función”, que decir “todos la cumplen”, aunque ambas proposiciones parecieran ser semejantes en cuanto a su consecuencia: la generalidad pretendida de la función. La afirmación del “todos”, del lado masculino, requiere la constante y fantasmática omnipresencia de la excepción como límite que brinda consistencia al conjunto y permite marcar la diferencia. En cambio la primera proposición –la femenina– consiste en una doble negación que se complementa con otra: *no-todo cumple la función*, lo cual no quiere decir en absoluto que algunos se exceptúen de ella, sino que en cada uno de *esos unos* que cumplen la función –pues no hay excepción– hay partes que se sustraen a ella: partes supernumerarias o indiscernibles a la ley, en términos de Badiou. Entre Uno y Todo aparecen las partes múltiples in-contadas. Podemos decir: una parte cumple la función, pero *no-todas* las partes la cumplen.

Bajo esta modalidad lógica imprevista podemos analizar, por ejemplo, la proposición negativa (mandato) “no matarás”.

Del lado masculino “todos” estarán sujetos a esta condición en tanto exista la excepción: el “al menos uno” que estaría habilitado para hacerlo; por supuesto, no quiere decir que lo haga efectivamente sino que puede elegir hacerlo o no, mientras que para el resto queda terminantemente prohibido. Esto genera una tensión irresoluble entre los particulares, al construir el deseo –inconscientemente o no– en torno a ese uno excepcional (S_1). Es decir que esta formulación les permite *creer* que existe en última instancia esa posibilidad de elección pero que está prohibida.

Por el contrario, del lado femenino la imposibilidad está en el punto de partida: “no existe uno que no mate”. Parece una coerción mucho más fuerte pues no hay excepción, “no hay nadie que no mate”; pero he aquí la sorpresa: por lo tanto “no-todos pueden matar”. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué habría algunos (santos) que no matarían? No. Cómo dijimos antes, esta formulación abre otra posibilidad al suspender la tensión

hacia el uno; que entre Uno y Todo las partes se sustraigan a la función o la regla: ni matar ni no matar. Desplazada la tensión localizada sobre estos tópicos (am)bivalentes, pudiendo así y todo matar, es más, reconociendo la imposibilidad de no hacerlo, derivar, no obstante, la pulsión hacia otra cosa.

De este modo podemos apreciar como la prohibición viene en realidad al lugar de un imposible por estructura: allí donde el sujeto se puede volver activo –y “elaborar” en lugar de repetir– al asumir por cuenta propia algo que no puede evitar y que, paradójicamente, al ser asumido encuentra otras posibilidades, otras *derivas*. Por el contrario, prohibir algo que es posible (que se fantasea como tal) es una idiotez, pues genera el deseo correlativo de trasgresión y todo el sistema de controles, premios y castigos correspondientes; o, más recientemente, la producción desenfrenada de objetos de consumo que vendrían a ocupar el lugar vacío de la estructura y a hacer posible lo imposible (de una manera tan burda como mortífera). Por ello, dada la complejidad en que se articulan los discursos y las posiciones respectivas en nuestra época, el intelectual debería poder articular sus proposiciones siguiendo esta lógica del no-Todo, donde la afirmación de excepciones inmanentes al lenguaje de la época ocurra en el azar de intervenciones singulares no reguladas por ningún meta-discurso.

Y así pues, esos “algunos otros” de los que hablaba Lacan en su *Proposición*, serán otros nombres propios y otros acontecimientos. El asunto es si podemos o no, como dice Badiou, “composibilitar” la heterogeneidad de procedimientos genéricos (de verdades sustractivas) sin caer en el *desastre* de unificar todo bajo un solo nombre, un único lugar y la prescripción terrorista de lo que no debe ser. Creo que este es el desafío actual que nos presenta la época, y no el querer delimitar “clara y distintamente” los lugares válidos de enunciación.

Es mi deseo, a partir de aquí, bordear algunos puntos problemáticos más antes de pasar al último debate.

II

El sujeto descentrado que piensa el psicoanálisis en su intervención, es un punto evanescente entre significantes (‘un significante representa al sujeto para otro significante’). En relación a este concepto desustancializado de sujeto el asunto que se nos plantea, más allá del dispositivo psicoanalítico, es el de precipitar una decisión abrupta sobre un punto indecible, formular un axioma, sacar las consecuencias de ello y retomar desde otro punto, desde otro ángulo, desde otro pliegue la deriva incesante (la pulsión) que re-comienza. Es la repetición sin sentido, anterior a él, en el borde entre simbólico y real, lo que nos interesa circunscribir y recorrer, una y otra vez, de diversos modos. La pulsión carece de sentido pero no así de cierta orientación, que se vincula no tanto a los objetos encontrados al paso, más o menos contingentes, sino a los agujeros y sus bordes. De allí que el trazado de sus leyes de composición requiera de cierta topología. La cuestión en juego es básicamente temporal, no en un sentido cronológico sino singularmente lógico que hay que escribir cada vez. La forma más aproximada de formularlo de manera genérica sería la del futuro anterior: *lo que habrá sido para lo que está llegando a ser*; siempre inacabado, en falta; bordeamiento de la falla estructural que promueve la historización: el intento siempre fallido *en última instancia* de generar sentido una y otra vez, de explicarnos.

III

Podemos entonces pensar en renovar nuestros lenguajes políticos, transformar las dicotomías estáticas en tensiones bipolares dinámicas, renovar las matrices teóricas, etc. –como propone Luis García⁵–; me parecen todas ellas orientaciones interesantes para poner en cuestión la pobreza de los debates actuales, cuyos montajes se apoyan generalmente sobre opciones reductivistas. Sin embargo, cabría interrogar si dicha pobreza no es inherente a la estructura genérica misma del lenguaje en su organización binaria (un significante no es más que lo que los otros no son: oposición y diferencia); si por lo tanto, superadas tales dicotomías, más tarde o más temprano no volveremos a caer en lo *mismo* aunque bajo otros términos. En este sentido entiendo la intención (el acto) de Badiou de separar al pensamiento, abierto a lo problemático e indiscernible, del lenguaje propio de cada situación. La complejidad de las categorías y conceptos con los que operamos al pensar se nutren así de acontecimientos y nominaciones ocurridos en diferentes ámbitos discursivos, al tiempo que la heterogeneidad de pensamientos sostenida (política y filosóficamente) impide una totalización o cierre absoluto del saber sobre sí y *a la vez* la pura dispersión fragmentaria de las verdades.

Según entiendo, desde la lectura que propone Luis García, por ejemplo, sobre lo político-cultural actual (en tono foucaultiano), existen diferentes estratos de saber, lenguajes y significados, en parte superpuestos, atravesándose, etc. que debemos tener en cuenta al momento de intervenir. Sustrato sobre el cual trabajamos (Althusser le llamaba ideología). El punto de tensión que se nos presenta aquí es si basta con señalar la heterogeneidad, la yuxtaposición, etc. o habría que estar retrazando ya las líneas de fuerza teóricas que nos permiten pensar, en la contingencia actual, con los materiales discursivos con que contamos. En este sentido, sabemos, las opciones dicotómicas obliteran el tercero excluido, deniegan el punto que las hace posibles como totalizaciones del campo de lo decible y por tanto pensable; lo que para quienes así (se) piensan y (se) dicen es lo mismo. Encontrar en cambio el punto obliterado por ambas oposiciones y nombrarlo siempre tiene algo de subversivo, porque desestabiliza las distinciones claras y distintas establecidas por los lenguajes legitimados (esto atañe al “materialismo dialéctico”, según Badiou y Žižek). Nos podemos servir, por tanto, de nuevas historizaciones como de originales conceptualizaciones para cuestionar este orden de cosas heredado y desproblematizado en el que los que nos anteceden expresan su *pathos* binario (melancólico o maníaco). La delicadeza del lenguaje que estamos buscando deberá pasar entonces por una articulación compleja de múltiples registros heterogéneos (temporales y espaciales/discursivos) que nos permita evitar las simples y espurias dicotomizaciones a las que los intelectuales somos tan proclives. Ahora bien, la pregunta que me urge es ¿cuán abierto y complejo puede ser un lenguaje (o ideología) como (en) el que estamos deseando? ¿Cómo evitar caer de nuevo en un sistema de saber/poder igualmente espurio? En definitiva: ¿Cómo sostener el pasaje del Dos al Tres? ¿En base a qué tipo de operadores histórico-conceptuales intervenir?

IV

Otra dicotomía a evitar, en este sentido, es la que separa la honestidad intelectual (la ética) del rigor conceptual (el saber). Esto quiere decir que si bien no hay salida del lenguaje o de la ideología, pues como dijimos no hay excepción a priori, es decir que no hay acceso directo a lo real o a la verdad por fuera de los medios simbólicos con los cuales pensamos lo que acontece, la honestidad intelectual tanto como el rigor

⁵ Arqueologías de un presente político-cultural, Luis Ignacio García. En revista Pensamiento de los Confines, junio de 2008.

conceptual consisten en dar cuenta del nudo contingente (pues podría ser otro) en que se sostiene nuestro pensamiento y abordaje de los acontecimientos. Para mí, la pregunta básica que cabe formular a partir de todos los fracasos heredados es: ¿Podemos pensarnos incluidos ahí, en el lenguaje mismo, articulados con lo pensado, no excluyéndonos y naturalizando las divisiones y dicotomizaciones oportunas? De lo que me sirvo para pensar este tipo de articulaciones es el *nudo borromeo* (herencia lacaniana) y su singular modalidad lógica de imbricación de los registros de la experiencia (real, simbólico, imaginario)⁶. Quisiera aquí solamente señalar, de manera muy breve, que se nos abre así otra vía para pensar la naturaleza circular recurrente de los conceptos en las elaboraciones filosóficas. Hay dos grandes corrientes de pensamiento cuyas recurrentes (re)formulaciones difieren en su modo de tratar la ineludible circularidad de los conceptos: (1) la Hermenéutica, que, como señalábamos al principio, procede por ampliaciones continuas de los círculos de sentido organizándolos en una especie de dispersión concéntrica con vista en un centro y una serie de horizontes que, idealmente, se fusionan; (2) la Lógica, que procede por encadenamiento de los círculos, ligándolos entre sí uno a uno de manera necesaria: antecedente/consecuente, emulando así la articulación de una cadena cuyos eslabones serían los mismos conceptos. La tercera forma de pensar la articulación de los círculos, como componentes del concepto, es la que ofrece el nudo borromeo, donde el enlace es uno a tres y cada uno de los círculos es necesario para sostener el conjunto, si uno cualquiera se corta todo se disuelve. Esta modalidad de adjunción *mutuamente solidaria* entre los componentes del entramado nodal admite la adjunción de infinitos términos aunque el mínimo necesario sea tres. Aquí puede jugarse, localmente, tanto el encadenamiento (simbólico) como la ampliación de sentido (imaginario), el punto clave de la diferencia es la interrupción (lo real) y la remitencia a los otros registros co-implicados en el nudo; esto es la triplicidad irreductible inherente al mismo. La idea de interrupción local hace al anudamiento del conjunto, escinde y abre el círculo de su cierre tautológico pero no lo deja simplemente abierto a la pura dispersión ni lo remite a un centro.

Es evidente que me deslizo más por la vertiente conceptual que histórica (más por la lógica que por el relato), aunque entiendo que la historicidad de base de la cual todos participamos (y la consecuente necesidad de historización, de relato) es parte de la escisión estructural de eso que llamamos lenguaje, ideología, saber, etc. cuya imposibilidad de cierre absoluto es lo que nos permite seguir hablando, formulando, pensando e historizando. Aunque tampoco habría que confiarse demasiado respecto a esta apertura, pues hay muchos interesados en cerrar definitivamente la cosa, y las dicotomizaciones espurias que cuestionamos son parte de la imbecilidad imperante (de la cual no está exenta la “sofisticada deconstrucción de la justicia” ni “el ángel bejaminiano” ni “el ser y el acontecimiento”; ya que siempre es posible reducirlo todo al par conveniente para evitarse la problematicidad inherente al acto de pensar)

V

La experiencia anti-hermenéutica a la que adherimos, como corte y reducción de sentido, evita, por un lado, el juicio de valor emitido desde una posición normativa meta-discursiva (trascendental: i.e. la autoridad de la “experiencia vivida”), y por otro,

⁶ He presentado al concepto desde esta articulación ternaria de los registros lacanianos en “El Concepto pensado como Nudo Borromeo” IJZS, vol. 3 n° 1, 2009. En línea: www.zizekstudies.org

la corrección o traducción a un sistema de categorías más amplio y legitimado (aparato hermenéutico) que neutraliza la singularidad del pensamiento indagado. Evitando cualquier lucha estéril por establecer la legitimidad de las interpretaciones se tratará, más bien, de encontrar junto al discurso formulado (texto, obra, pensamiento), que es ya un intento de historización en sus propios términos, los modos originales que ha inventado (o no) para romper con el lenguaje instituido, y las nuevas conexiones (indagaciones) que ha logrado habilitar (o no). En definitiva, el modo absolutamente singular de abordar lo imposible, lo impensado de la materia discursiva con la que contamos en cada caso. Paradójicamente, el modo de ‘evaluación conjunta’ propuesto aquí no parte de un modelo normativo ideal (de “corrección política” por ejemplo), sino del modo inédito de circunscribir un impasse propio, del modo de arreglárselas inventivamente ahí.

Por eso en el análisis de una película como *Los Rubios*, por ejemplo, (ver artículo de Vallejos, 2006⁷) hay que estar dispuesto a considerarla en su singularidad irreductible como acontecimiento artístico (en caso de que lo sea) en lugar de evaluarla o interpretarla como acontecimiento político (aunque lo sea quizás en un “segundo orden” que resta elucidar). Habrá que buscar en todo caso su modo de romper con el lenguaje estético legitimado y no la verdad política que supuestamente portaría como montaje fílmico. Si pensamos que la política tiene que ver *grosso modo* con una forma concreta de organización colectiva innovadora, resulta un tanto ridículo exigirle a una película (y a cualquier obra de arte) que formule algo original al respecto; su nivel de incidencia deberá pasar por otra parte. Sin embargo parece que quienes produjeron la película tenían la intención de producir cierto “efecto político”. Según Vallejos, habría planteada en *Los Rubios* una disputa con la generación anterior a partir de la legitimidad o no de inscribir un nuevo lugar de enunciación:

“La aparición de los Rubios implica la emergencia de un nuevo actor que se auto-habilita a decir su verdad y que por ese mismo acto emerge como sujeto político.”
(Vallejos, 2006)

Puede ser; pero aun así ese espacio de disputa es tan reducido (“algunos intelectuales de izquierda”) si se compara con la enormidad de los discursos imperantes y de sus lenguajes tecno-mediáticos a los cuales ese debate no les afecta en lo más mínimo, que es necesario problematizar su pretendido “efecto político” (Habría que ver, por ejemplo, si el avance en la “supermercadización” de la memoria a la que se refiere Carri abarca no sólo a las posturas estereotipadas –políticamente correctas– sino a las autoproclamadas irreverentes o individualistas). Por lo tanto habría que analizar también si, más acá de cualquier intención manifiesta, *materialmente* la obra como tal logró inscribir algo novedoso, o no, en los lenguajes estéticos predominantes. Esto probablemente tenga que ver más con lo que señala Hernaiz (2006) respecto a la idea de “interrupción”: si bien los realizadores logran más o menos interrumpir el lenguaje anacrónico de los militantes de los 70’ (pasando las entrevistas por tv, dándole la espalda, fragmentando, etc.), no lo logran ni con los vecinos ni con su propio discurso. Desde mi punto de vista, me parece que es un buen índice (anti-hermenéutico) de ruptura la manifestación, o no, de interrupciones inter-discursivas del sentido unívoco que cada enunciador pretende formular, a fin de señalar el espacio (com)posible para otra formulación inédita, que no responda sólo a la posición de uno u otro sino al conjunto genérico que conforman sin saberlo (la verdad indiscernible para el lenguaje de la situación). Pensar en *conjuntos genéricos* implica renunciar a cualquier mandato

⁷ En línea: <http://www.elinterpretador.net/numero24.htm>

determinado, prescripción, evaluación normativa o interpretación legitimante; implica sostener un espacio interdiscursivo abierto y escindido que habilite pensar las singularidades desde sus distintos modos de apertura y enunciación más que de rasgos particulares.

Desde esta perspectiva no existe “lo abierto” en sí mismo, pues esto nos retrotraería al sustancialismo y a suponer sitios privilegiados de acceso a la *Otredad*, sea un lenguaje, un modo de pensamiento o escritura. Creo que, en este sentido, es un recurso artístico interesante el que encuentra Carri en el entrecruzamiento de distintos registros y modos narrativos para representar la memoria:

En Princeton yo decía que mi película planteaba una memoria fluctuante, hecha de documental, de ficción y de animación. Que lo que yo había querido hacer era algo que pensara todo el tiempo en el mecanismo de representación, que es lo que la mayoría de las películas sobre la memoria no piensan. (Extraído de la Nota *Esa Rubia Debilidad*, por María Moreno, en el suplemento Radar del diario Página 12 del 19 de octubre de 2003)⁸.

¿*Todo el tiempo* o al mismo tiempo? Formular esta pregunta distintiva nos lleva a situar el papel reflexivo –y en este sentido “filosófico”– de la invención, en relación a la *generación* de una temporalidad propia de la obra en la que los distintos registros convergen. La filosofía, por otra parte, puede ser este discurso “circulante” y articulador en el cual se produzcan cruces y transferencias de conceptos y de pensamientos sin imposiciones de modelos o normas entre los distintos *genéricos*. (La filosofía no pertenece sólo a los filósofos, es más bien un momento de inflexión –de torsión– posible en cualquier discurso) De allí que las *diferencias sin concepto* entre ellos encuentren formulaciones conceptuales contingentes que las hagan pensables en un tiempo dado, lo que define así su historicidad intrínseca. Pero no hay que confundir ni exigirle a un procedimiento genérico artístico que formule políticas innovadoras, ni a una política de esta índole que innove en el lenguaje artístico. Aún así, ambos procedimientos genéricos pueden ser considerados políticos en un segundo orden, en tanto rompen con los lenguajes normativos instituidos, en tanto trabajan sobre lo indiscernible de una situación dada y lo nombran: lo *materializan* anudando registros heterogéneos del discurso.

VI

Algo más: el hiato de los 80’ que circunscribe Vallejos en relación a nuestra historia reciente, por supuesto, debe ser historizado (como han comenzado a hacerlo él o Luis García, entre otros): no hay ‘grado cero’ de la cultura o la democracia (o de la “cultura democrática”) ni tampoco posibilidades de que surja nada nuevo si no se asume el “legado trunco”.

La generación a la que dice pertenecer Albertina Carri emergería de este modo como la víctima de un hiato histórico y de una discusión que el campo intelectual, en su momento, no supo o no quiso llevar adelante con la intensidad que hubiera sido necesaria. Sobrevive, de ese modo, la falta de un lazo de continuidad entre aquel proyecto político y la nueva realidad que nos interpela. (Vallejos, 2006)

⁸ Citado por Juan Ignacio Vallejos.

Pero este “hiato” no es sólo a causa de que (nos) faltan aquéllos que “generacionalmente” deberían habernos transmitido el legado político de sus aciertos y errores (y que por eso sería un “legado trunco”), sino que paradójicamente esta “falta” obtura la “otra falta”, inherente a todo orden socio-simbólico: su misma imposibilidad de cierre constitutiva; y la “falta de la falta”, se sabe clínicamente, produce angustia (y repetición, en lugar de elaboración). Resulta interesante por eso que Vallejos al finalizar su artículo diga que “*Los Rubios se propone, a su modo, conjurar un mito que en lugar de inspirarnos nos ‘castra’*”, porque esa castración conjurada es imaginaria y encubre la simbólica, cuya inscripción abriría las vías de una posición discursiva adulta, política y responsable (la cual no espera aval ni autorización de ninguna generación anterior para actuar).

Lo que hay que tener en cuenta, por lo tanto, es que historizar y conceptualizar (hacer arte y política) son actividades posibles en tanto se asume una radical imposibilidad de partida: la ausencia de todo fundamento sustancial, unívoco y necesario. Partimos de la contingencia, la necesidad (de)viene luego en la fidelidad inventiva que desplegamos con cada ‘decisión de pensamiento’ e intervención. Lo real, la inherente irreductibilidad intrínseca a lo simbólico (es decir que no haya “algo” que resista a lo simbólico como se suele decir, sino que es lo simbólico mismo lo que no puede simbolizarse completamente pues si lo hiciera no habría diferencia alguna), la imposibilidad de cierre definitivo es lo que nos motiva a continuar, a retomar del legado anterior lo impensado; es decir que asumimos la carencia desde la que partimos, carencia o falta que no es meramente imaginaria (“porque no lo vivimos”, “porque nos faltaría formación”, etc.), no obedece a tal o cual motivo, a tal o cual comparación con otros que serían menos carentes; no, la falta simbólica es estructural y es la condición de (im)posibilidad misma que nos permite hacer uso del legado –siempre trunco– para intervenir, atravesando lo que ha sido significado hasta el momento. Es nuestra experiencia genérica compartida de seres hablantes.

Pasemos a otro debate que se despliega sobre tópicos análogos.

VII.

Continuación del debate “no matarás”. Contrapunto a la discusión Palti / Tarcus⁹

Horacio Tarcus en un reciente artículo intitulado “Elogio de la razón militante”¹⁰, le cuestiona a Elías Palti el utilizar (en otro artículo: “Crítica de la razón militante”) lo que podríamos llamar una especie de lógica leibniziana de los indiscernibles en torno al debate sobre la violencia: resultaría imposible, para Palti, determinar *a priori* desde una posición neutral cuándo se justifica el recurso a la violencia en política y cuándo no, por lo tanto todo acto de violencia (desde una revolución social hasta un simple homicidio), por ser imposible legitimarlo discursivamente, es en sí mismo injustificable. Para Tarcus, al contrario, parece que la violencia aún puede ser evaluada y justificada desde un saber histórico, en tanto tal uso nos acerca a la emancipación o no, en tanto se juega la duda y la tensión dramática del héroe trágico (el militante) o no.

⁹ El artículo de Palti se encuentra en: http://www.ncsu.edu/project/contracorriente/winter_08/Palti.pdf

El artículo de Tarcus fue publicado en Políticas de la memoria, n° 8/9, verano de 2009

¹⁰ Ibid.

Desde mi punto de vista, sostengo que ambos –Tarcus y Palti– soslayan la posibilidad de pensar lo genérico como tal, más acá de la dialéctica entre lo discernible (por el lenguaje lógico o el saber histórico) y lo indiscernible (en una suerte de abstención aséptica –o “conservadora”, como dice Tarcus). Lo *genérico*, en el sentido positivo que le confiere Badiou a lo indiscernible propio de una situación de lengua establecida¹¹. Es decir, un modo de pensamiento que no justifica *a priori* ninguna intervención, desde régimen trascendental alguno o saber sobre la historia, sino en la misma implicación con aquellos acontecimientos en los que se jugó efectivamente lo indecible (e indiscernible) propio de una situación, y resultó decidido allí dando lugar a un sujeto y a un proceso de fidelidad con lo nombrado. Se pone en juego así un procedimiento genérico de reinvenición constante donde no se fija un término último (ni se constituye un saber); procedimiento que se organiza en una temporalidad propia, singular, de naturaleza retroactiva: es lo que “habrá sido para lo que está llegando a ser”, resignificación continua sin fijaciones últimas ni apriorísticas (por tanto: saber agujereado o verdad de sujetos divididos en acto). Pensar en la constitución de un sujeto dividido en el mismo acto de nominación de lo indecible (acontecimiento) implica romper con cualquier idea de un sujeto delimitado “clara y distintamente”. La historización afecta al sujeto mismo que allí (se) historiza y se divide al hacerlo. Dice Tarcus:

Según Palti, lo que muestra la carta de del Barco “es que no hay modo de delimitar ese *nosotros* (los sujetos éticos) que pueda decidir al respecto [matar a otro, H.T.] en la medida en que justamente *es este mismo intento de hacerlo lo que es atroz*. No estamos aquí, pues, ante una imposibilidad de orden fáctico sino inherente”. Perdón, pero no comprendo bien: ¿es “atroz” un levantamiento popular armado contra el poder zarista, contra el Generalísimo Franco y los militares golpistas de 1936, contra el régimen de Vichy, contra las dictaduras de Batista o de Somoza, contra la dominación colonial en Viet-Nam? Con esta lógica, concluiríamos que fue atroz la misma Revolución Francesa. Y todos seríamos hijos de la atrocidad...” (Tarcus, 2009: 4-5)

Pero, justamente, el problema que se nos plantea en nuestra época es cómo evitar la formulación de un (meta)saber y, en consecuencia, de un sujeto único (tipo ideal o modelo), que nos permitan discernir claramente “para todo caso” cuándo es válida, por ejemplo, la violencia y cuándo no. En cada caso singular –de los ejemplos mencionados por Tarcus– las decisiones fueron tomadas bajo condiciones históricas específicas aunque no necesariamente “especificables”, de allí que no podamos generalizar sin más esas circunstancias al modo de “modelos a seguir”, en la efectuación de un razonamiento analógico/imaginario. (Por supuesto, “histórico” aquí es un múltiple al borde del vacío, cuyos sub-múltiples están in-contados en la situación –son indiscernibles). Lo que hay que poner en primer término entonces es la brecha, lo *real*, como punto de imposibilidad de prescripción (tanto positiva: matar, como negativa: no matar) y, por consiguiente, la necesidad de decidir siempre a cuenta y riesgo propio, sea de un sujeto individual o colectivo (que se constituye *en situación*). Pensar sin prescripciones (o permisiones) ni mandatos.

¹¹ Lo indiscernible pensado como genérico es el tema de la verdad múltiple que presenta Badiou en su gran obra *El ser y el acontecimiento*, y en sus sucesivos trabajos sobre arte, política, ciencia y psicoanálisis donde explora las posibilidades que abre al pensamiento filosófico la formulación de este concepto.

Está claro, al menos para mi, que ya no tiene ningún sentido hablar de “lo trágico” (algo sobre lo que insisten tanto Palti en *Verdades y Saberes* ...como Tarcus en su artículo) ya que en nuestra época vivimos más bien en la comedia; podríamos incluso decir, parafraseando a Marx, que ya todo ha vuelto dos veces (como tragedia y como comedia), por lo que no podemos añorar ningún retorno de los “buenos” y “felices” tiempos pasados: griegos, románticos, revolucionarios o cualquier otro. Para nosotros, sea como sea que nos llamemos, la trama se ha dado vuelta dos veces (de un lado y de otro: tragedia y farsa) por lo que ya nos hemos dado cuenta (nos hemos *contado allí*) de la torsión irreductible sobre la cual insisten distintos autores bajo diversos nombres: imposibilidad de lo social, desacuerdo, antagonismo, diferencia, etc. Lo *real* es que no hay ni podría haber armonía universal, fijada de una vez y para siempre, lo cual no nos conduce necesariamente al caos y al “todo vale” como quieren algunos –mientras lo que rige es una única norma trascendental: el dinero– sino, por el contrario, a la reinención incesante de nuevas nominaciones de lo imposible; para lo cual hay que renunciar a las fijaciones identitarias discursivas y referenciales (marcos conceptuales rígidos) no sólo de las descripciones sociológicas de clase, género, profesión, sino de las mismas referencias que tomamos de autores y disciplinas “familiares” para pensar lo que acontece.

En este otro párrafo Tarcus nos muestra la idea que tiene sobre la identidad y, por supuesto, la tragedia inevitable que esta conlleva. Dice Tarcus (las negritas son mías):

Entiendo que no es “atroz” el término que mejor define esta situación. Por eso, apelé a la noción de “tragedia” para pensar la situación del izquierdista humanista *que cree*, siguiendo la perspectiva del joven Marx y de Merleau, que el único absoluto en la historia es el hombre vinculado con los otros hombres, y que al mismo tiempo tiene que asumir la decisión de matar a otro hombre. (Tarcus, 2009: 5)

La contradicción trágica que aquí se juega lo *es* en tanto se permanece en esta definición del sujeto “hombre” que, tragicómicamente, *se cree que es*, ya sea como absoluto, como relación o como sea que *se* (auto)defina. Desde nuestra perspectiva, podemos decir que el sujeto no se define a priori (en términos matemáticos diríamos que es un término primitivo o un axioma, por lo que carece de definición; en términos poéticos “*un coup de dés*”), de allí que no haya contradicción ni tensión dramática alguna sino, complejamente, una cuestión indecible, paradójica y aporética, planteada en cada situación y resuelta, por tanto, de manera singular con los medios propios inventados en cada situación. Todas estas ideas de “tensión dramática” y de “contradicciones” suscitadas en el seno de los lenguajes políticos, obedecen a una forma de pensar universalista y homogeneizante que intenta legislar “para todo caso” cómo proceder. Los mediadores fundamenteales allí son el lenguaje y el saber (sea histórico, marxista, epistemológico, familiar/neurótico, etc.).

Badiou intenta, por el contrario, mostrar que hay otra forma de pensar lo universal a partir de *singularidades* (múltiples históricos), para ello construye un cortocircuito conceptual que atraviesa o pasa por fuera del sentido prevalente (en sus sentidos filosóficos e históricos): *el matema*. Esta idea que se remonta a Platón y a Lacan es absolutamente original y problemática (en tanto “abierta” y en tanto convoca a la invención cada vez), porque resulta muy difícil para el entendimiento medio (incluso académico) separar lo que hay allí, en ese recurso restringido, de saber positivo (dogmático, cerrado, tautológico, etc.) de lo que hay de pensamiento activo, crítico, en

constante reformulación. Se trata entonces de efectuar un atravesamiento diagonal que implique cortar el género de las divisiones disciplinares, un *corte* que no pase sólo por *lo pasado* sino por lo que acontece, que siga una demarcación singular, esencialmente irregular.

En este otro párrafo Tarcus rescata el papel de la ‘duda’ en la acción intencional (lo cual nos muestra su aferramiento a esta idea perimida de sujeto), aunque imbuida de todo este contexto trágico:

La figura trágica duda, precisamente porque no actúa con el automatismo reactivo del represor. Quizás esa duda dilata la acción, pero esa dilación no es gratuita, modifica la acción misma. De modo que cuando el héroe trágico actúa, lo hace con radicalidad, enfrentando no sólo la Ley humana si la considera injusta, sino incluso las fuerzas del Destino o el designio de los Dioses. (Tarcus, 2009)

Mientras Lacan nos muestra qué papel desempeña la ‘suspensión de la decisión’ a partir del ejemplo del tiempo lógico, donde la cuestión dramática no es lo que importa (aunque se juegue también) sino la temporalidad que marca una escansión donde los movimientos de los otros son tenidos en cuenta para concluir, pero justamente *lo son* en sus mismas cavilaciones y no en un dato positivo –sustancial o identitario: su color es lo que no saben. En fin, lo que estamos haciendo ahora.

Así prosigue el movimiento de Tarcus, intentando desprenderse del ‘sustancialismo’:

Sin embargo, mi crítica a las visiones sustancialistas de la división amigo/enemigo no me lleva a aceptar la conclusión de que no haya modo de delimitar el “nosotros” de “los otros”, puesto que (y esta es mi segunda objeción a aquel párrafo) no creo que este sea el “núcleo” de la carta del Barco: pienso que Palti quiere reconducir las tesis de del Barco hacia su paradigma de la separación metafísica / posmetafísica, del quiebre del marxismo y del fin de la política, problema que abordaré luego. Pero la carta de del Barco, tal como yo la entiendo, nos viene a decir *otra cosa*: “nosotros” (por débil, o por virtual que hoy sea ese “nosotros”), con concebirnos como explotados, u oprimidos, o de izquierda, *no estamos exentos de responsabilidad*: muy por el contrario, si escudados en la Historia, en la Revolución, en el Estado Obrero o la Violencia Redentora eximimos nuestras acciones de responsabilidad, *nos asimilamos a los asesinos*. (Tarcus, 2009)

El problema de la ‘responsabilidad’ y de quién se hace o no responsable (el sujeto ético-político) no es pensable en el registro de las distinciones “claras y distintas” entre particular-universal¹², de ahí no salimos de las aporías (en eso tiene razón Palti) ¿En nombre de qué o de quién alguien podría asumir el lugar de tan omnipotente enunciación requerida? ¿Si ya no es posible hacerlo en nombre de Dios, la Razón o la Revolución, desde dónde se podría trazar tal delimitación entre un “nosotros” y un “ellos”?

¹² Esto es lo que afirmaba en mi primera intervención en este debate. Véase Roque Farrán “Contribución al debate ‘no matarás’”. Sobre la carta de Héctor Juvé, Oscar del Barco y demás cartas” en Antroposmoderno, agosto de 2008 (www.antroposmoderno.com)

Pues en nombre de un significante nuevo, de una nominación singular, como tal indiscernible en el lenguaje de la situación *pero no así su operación*, que es la que permite conectar, indagar el dominio de lo múltiple. En este sentido, hacerse cargo verdaderamente implica inventar. Intervenir es inventar un singular: concepto, obra de arte, modo de organización colectiva, etc.; que anude de manera inédita lo impensado de aquella época con la problemática actual, cuya conjunción imposible nos da la clave del síntoma. Por eso del Barco dice en algún lado, de manera medio confusa, que su carta debería haberse leído como el cuadro de Munch, como un grito. El problema es que no la redactó como un cuadro, ni siquiera alteró una pizca el lenguaje o las palabras usadas, utilizó en cambio argumentos, principios, mandatos, deducciones, es decir, todo el arsenal propio de nuestro saber heredado. En este contexto no inventó nada. A partir de ese saber se limitó a repetir sin más, mediante la expresión más pobre del pensamiento: el juicio de valor (¡y el mandato!). Por eso no se hizo responsable tampoco. Y por eso los que no participamos de aquéllos sucesos, aunque nos encontramos *sin saber* afectados, tenemos todo el derecho del mundo a exigirles a quienes hoy (nos) hablan ‘reactivamente’: o bien dicen algo nuevo o bien se callan, porque hubo gente que sí inventó y se jugó política o artísticamente o como haya sido (véase el librito *El siglo* de Badiou), y son quienes hoy nos han legado algo en qué pensar, algo por lo cual vivir y morir, en fin, aquéllos que han generado eso que llamamos como podemos, ‘cultura’ por ejemplo.

Finalmente, es tan ilícito –tan inconsistente– ampararse en mandatos históricos como en partidarios o humanistas para repetir lo mismo (sea matar o no matar); por el contrario, hablar en nombre propio, lo cual no significa nada en sí mismo, implica romper con las nominaciones heredadas y las certezas de sentido último que nos amparan y protegen del encuentro con lo *real* insensato (y por tanto nos alejan de la vida como del pensamiento a riesgo propio).

En definitiva, para concluir, acuerdo con del Barco en que se debe asumir la responsabilidad por lo acontecido sin ningún amparo o atenuante en saber alguno (histórico, pragmático, etc.); mi desacuerdo con él pasa por el hecho de que tampoco pienso que sea posible ampararse en ningún mandato, menos aún acusar a otros, o en palabras de Levinas: “*No podré hablar de otro, convertirlo en tema, decirlo como objeto, en acusativo. Solamente puedo, solamente debo hablar a otro, llamarle en vocativo.*” Para mí eso significa convocar al otro a pensar, a inventar, no ponerse en el lugar de juez acusador.

Por otro lado, acuerdo con Palti acerca de la aporía que implica la imposibilidad y simultánea necesidad de decidir en una época postmetafísica, sin fundamentos últimos, aunque a veces pareciera que acentúa más la primera parte de la aporía en detrimento de la segunda; en este sentido mi desacuerdo pasa por la necesidad de salir del giro lingüístico y plantear nuevas formas de articulación política, cuyos fundamentos contingentes ya no nos parecen tan trágicos.

Por último, acuerdo con Tarcus en su crítica a cierta deriva aséptica que pueden tomar las posiciones deconstructivas, y su afirmación de que no todo es lo mismo (que sea indiscernible no quiere decir que no se pueda pensar y decidir); no acuerdo con él en que esto se pueda saber y discernir siempre desde una valoración sapiente de la historia y de un concepto de sujeto ya perimido.